



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2016

Lachen oder schweigen? Inszenierungen von Macht und Ohnmacht an den Grenzen des Verstehens

Schnyder, Mireille

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-134543>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Schnyder, Mireille (2016). Lachen oder schweigen? Inszenierungen von Macht und Ohnmacht an den Grenzen des Verstehens. In: von Röcke, Werner; Velten, Hans Rudolf. Lachen und Schweigen : Grenzen und Lizenzen der Kommunikation in der Erzählliteratur des Mittelalters. Berlin: De Gruyter, 7-20.

Mireille Schnyder

Lachen oder schweigen? Inszenierungen von Macht und Ohnmacht an den Grenzen des Verstehens

Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf drei sehr verschiedene literarische Szenen, in denen aber jeweils ein Lachen im Zentrum steht, das eine Leerstelle bildet, in dem ein Narrativ aus einer innerweltlichen Logik und Erwartung in eine Verhandlung von Transzendenz umschlägt.¹ Es ist ein Lachen, das sich nicht an Sprachlichkeit anlehnt, das nicht Spott ist, der sich verbalisieren ließe, sondern Lachen, das Kleid eines Schweigens ist. Es ist nicht habitualisiertes Lachen, sondern es sind Lacher, die sozusagen zeichenlos sind, nicht bewusst gesetzt, nicht bewusst evoziert, Leerstellen der Kommunikation. Und als solche sind sie Ausdruck einer Unartikulierbarkeit gegenüber einem Phänomen, das im gewohnten kulturellen, begrifflich fassbaren Rahmen nicht mehr semantisierbar ist. Genauer noch: in allen drei Beispielen ist das Lachen Reaktion auf transzendente Phänomene, bevor diese in einem Glaubenssystem semantisiert werden.

Die Tatsache, dass diese Leerstellen in Texten beobachtet werden, in denen sie in einen spezifischen Verstehens- und Deutungszusammenhang gebracht sind, der letztlich auch kommunikationsbedingt und kommunikationsbedingend ist, sodass das spontane Lachen hier immer schon als solches gesetzt und in eine Sinnstruktur hineingebracht ist, macht deutlich, dass es hier nicht um psychologische oder anthropologische Fragen geht, sondern um Kultursemiotik und Kultursemantik.

¹ Es handelt sich um folgende Stellen: Gen 1,17–18; Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von EBERHARD NELLMANN, übertragen von DIETER KÜHN, Frankfurt a. M. 1994 (Bibliothek des Mittelalters 8, 1–2), V. 151,7–153,20/814,1–815,10 und Konrad Steckels deutsche Übertragung der Reise nach China des Odorico de Pordenone. Kritisch herausgegeben von GILBERT STRASMANN, Berlin 1968 (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 20), S. 88–93 (Zeile 485–539).

1 Die biblische Urszene: Das negierte Lachen

Eine Urszene von ungläubigem Lachen ist Abrahams und Saras Lachen, als sie hören, dass Sara ein Kind gebären soll. Mich interessiert nun aber nicht das in Isaak sich verkörpernde Gottes-Gelächter als Ausdruck der Allmacht, auch nicht in seiner theologisch prekären, in die Häresie führenden Geschichte,² sondern mich interessiert im Folgenden das Menschen-Lachen.

[15] *dixit quoque Deus ad Abraham Sarai uxorem tuam non vocabis Sarai sed Sarram* [16] *et benedicam ei et ex illa dabo tibi filium cui benedicturus sum eritque in nationes et reges populorum orientur ex eo* [17] *cecidit Abraham in faciem et risit dicens in corde suo putasne centenario nascetur filius et Sarra nonagenaria pariet.* (Gen 17,15–17)³

[15] Und Gott sprach zu Abraham: Sarai, deine Frau, sollst du nicht mehr Sarai nennen, sondern Sara soll ihr Name sein. [16] Ich will sie segnen, und auch von ihr will ich dir einen Sohn geben. Ich will sie segnen, und sie soll zu Völkern werden. Könige von Völkern werden von ihr abstammen. [17] Da fiel Abraham nieder auf sein Angesicht und lachte. Er sagte sich: Können einem Hundertjährigen noch Kinder geboren werden, und kann Sara, eine Neunzigjährige, noch gebären?⁴

Abraham lacht, weil er nicht glauben kann, dass ein altes Ehepaar noch ein Kind zeugen kann. Er lacht – und schweigt. Er formuliert seine Zweifel-Gedanken nicht laut und versteckt sein Lachen in der Adorations-Geste: er wirft sich nieder. Die eklatante Diskrepanz zwischen unterwerfender Körpergeste und zweifelndem Lachen macht dieses Lachen subversiv.

Auch Sara, die heimlich die Prophezeiung der drei Engel hört, lacht:

[10] [...] *quo audito Sarra risit post ostium tabernaculi* [11] *erant autem ambo senes propectaque aetatis et desierant Sarrae fieri muliebria* [12] *quae risit occulte dicens postquam consenui et dominus meus vetulus est voluptati operam dabo* [13] *dixit autem Dominus ad Abraham quare risit Sarra dicens num vere paritura sum anus* [14] *numquid Deo est quicquam difficile*

² Vgl. zu diesen Lesarten: WERNER RÖCKE: Heiliger Spott. Lachende Überlegenheit und Glaubensgewissheit in der Literatur der Spätantike und des Mittelalters. In: *risus sacer – sacrum risibile*. Interaktionsfelder von Sakralität und Gelächter im kulturellen und historischen Wandel. Hrsg. von KATJA GVOZDEVA/WERNER RÖCKE, Berlin, New York 2009, S. 31–46.

³ *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. Hrsg. von ROBERT WEBER/ROGER GRYSO, Stuttgart 2007.

⁴ Zürcher Bibel. Im Auftrag der Synode der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich nach dem Grundtext aufs Neue übersetzt. Hrsg. vom Kirchenrat der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 2007. Alle Bibelzitate beziehen sich auf diese Ausgabe.

iuxta conductum revertar ad te hoc eodem tempore vita comite et habebit Sarra filium [15] negavit Sarra dicens non risi timore perterrita Dominus autem non est inquit ita sed risisti.

[10] [...] Sara aber horchte hinter seinem Rücken am Eingang des Zelts. [11] Abraham und Sara aber waren alt und hochbetagt; Sara ging es nicht mehr, wie es den Frauen zu gehen pflegt. [12] Und Sara lachte bei sich: Nun da ich verbraucht bin, soll ich noch Liebeslust empfinden, und auch mein Herr ist alt. [13] Da sprach der Herr zu Abraham: Warum lacht Sara und sagt: Sollte ich wirklich noch gebären können, da ich doch schon alt bin? [14] Ist denn irgendetwas unmöglich für den Herrn? Übers Jahr um diese Zeit werde ich wieder zu dir kommen. Dann hat Sara einen Sohn. [15] Sara aber leugnete: Ich habe nicht gelacht. Denn sie fürchtete sich. Er aber sprach: Doch, du hast gelacht. (Gen 18,10–15)

Die Absurdität der Prophezeiung, die gegen Natur und Verstand die Zeugung und damit Begründung des Gottesvolks behauptet, wird durch ein Lachen quittiert. Und auch dieses Lachen ist explizit nicht versprachlicht: die Abwehr dieser erschreckenden Verrückung der Normalität vollzieht sich hinter dem Türpfosten und in der stillen Reflexion. Im Text ist das Lachen aber – über die Rede des Engels/Gottes – klar als Zeichen des Unglaubens gesetzt. Und indem über diese Setzung der Unglauben in den Machtbereich des Wunders, damit in Gottes Wirken geholt wird, ergibt sich die Angst.

Das Lachen als Abwehr einer fremden Logik und Ordnung, damit auch einer fremden Machtstruktur, wird in der Angst vor dieser Ordnung negiert: „Sara aber leugnete: Ich habe nicht gelacht.“ Damit aber, mit diesem Leugnen, ist das nicht mehr lachende Subjekt Teil der neuen Ordnung geworden.

Das Wort des Engels/Gottes, das Sara dann auf diesem Lachen behaftet („doch, du hast gelacht“), ist nicht nur Ausdruck des Wissens und Beharrens auf der Wahrheit gegenüber der vertuschenden und verleugnenden Rede Saras, sondern ist auch Kennzeichnung Saras als einer Gewandelten. In der Negierung des Lachens durch Sara und der Setzung dieses (vorherigen) Lachens durch den Engel Gottes ergibt sich ein paradoxes Narrativ des Wandels, in dem die Selbstkonstituierung des gewandelten Subjekts das Vorher negiert, die wundersame Installierung der neuen Macht und Wahrheit das Narrativ der erkennenden Anerkennung als Anfang aber braucht, als Moment des Wandels, der *con-versio* in das Gesetz Gottes als dem Gesetz des Wunders.

In der *Weltchronik* von Rudolf von Ems (um 1230)⁵ wird diese Szene sehr bibelnah wiedergegeben, nur dass Saras Lachen noch stärker eingedeutscht wird:

⁵ Rudolf von Ems: *Weltchronik*. Aus der Wernigeroder Handschrift hrsg. von GUSTAV EHRS-MANN, Berlin 1915 (Deutsche Texte des Mittelalters 20).

*die rede horte Sara.
 si stünt dabi und hates sa
 spot und kriegis widir strit,
 wand si die tage und ouh die zit
 mit alter hate gar fürkomin
 und hate ir solhe zil benomin
 in dén ir zit des solte gern
 das si solte kint gebern:
 durh das empfie si zeinim spote
 die rede und den geheiz von Gote,
 ê si des sit bas geinrit wart. (V. 4710–4720)*

Sara hörte diese Worte. Sie stand dabei und hatte auch gleich Spott und Abwehr dafür bereit, denn sie war in Tagen und Zeit weit vorangeschritten im Alter und es war ihr die Zeit der Bestimmung, ein Kind zu gebären, genommen. Deshalb nahm sie die Rede und den Befehl Gottes als Spott auf, bevor sie dann eines bessern belehrt wurde.

Herausgestellt wird hier das Moment der Abwehr dieser Anmaßung gegen jede Ordnung: *spot und kriegis widir strit* (V. 4712; „Spott und kriegerische Abwehr“). Gleichzeitig wird der Wandel von spöttischer Abwehr zu innerlicher Annahme deutlich gemacht, vor allem in dem einen, die Zeit in den Blick rückenden Vers: *ê si des sit bas geinrit wart* (V. 4720; „bevor sie dann eines bessern belehrt wurde“).

Entscheidend für diese Grundszene eines abwehrenden Lachens gegenüber einer absurd erscheinenden Sache ist jedoch die transzendente Begründung der behauptenden Macht: es handelt sich um Gott. Was innerweltlich eine verständliche Reaktion ist, ein codierter Ausdruck gegenüber einer widernatürlichen oder irrationalen Behauptung, wird im Kontext der göttlichen Macht zum resistenten Unglauben, zur Dummheit.

Die Grenze des Glaubens, an der sich dieses Lachen als *widerstrit* aufbaut, und die nur durch Anerkennung – und das heißt im religiösen Kontext auch Erkenntnis der abgewehrten Wirkungsmacht – überschritten werden kann, ist immer wieder Ort des Lachens. Dabei konstituiert sich die Grenze, gerade über dieses Lachen, das im Rückblick verneint wird, als Glaubensgrenze.

2 Die höfische Literaturszene: das revolutionäre und das vertuschende Lachen

Es stellt sich die Frage, inwiefern im höfischen Kontext, respektive in dem in gewisser Weise durchcodierten und -signifizierten Kommunikations- und Wahrnehmungssystem des höfischen Romans, diese Leerstelle zwischen zwei Ord-

nungs- und Wahrheitssystemen als Moment eines die Sinn- und Signifikanzleere spiegelnden Lachens zu finden ist; oder wie hier ein Lachen Semantik der Transzendenz konstituiert.

Im höfischen Roman wird nicht viel gelacht. Vielleicht lächelt mal eine Jungfrau, lacht man gemeinsam über die Bestrafung eines Spötters (in der Regel Keie), verlacht man einen Gegner oder geht lachend souverän über eine unhöfische Invektive hinweg. Ein Befund, den auch die Untersuchungen zum Lachen im höfischen Roman nicht wirklich ändern.⁶ Der höfische Roman ist, zumindest was die Protagonisten angeht, eine ernsthafte Sache. Was der Erzähler macht und was er für das Publikum macht, ist etwas anderes.

Umso auffallender ist es, wenn einmal gelacht wird, und zwar so, dass es Thema wird.

Im Parzival sind das im Wesentlichen zwei Stellen; zum einen Cunnewares Lachen beim Anblick von Parzival, zum andern das Lachen der Gralsgesellschaft bei der Taufe von Feirefiz.⁷ Bei beiden hier fokussierten Stellen geht es, so meine These, um Grenzziehungsmechanismen gegenüber einer fremden, in die Transzendenz gestellten Macht. Das Lachen wird so in dem in gewisser Weise durchcodierten und -signifizierten Kommunikations- und Wahrnehmungssystem des höfischen Romans zum Mittel der Konstituierung von Transzendenz.

2.1 Das revolutionäre Lachen der Cunneware

Da, wo Parzival zuerst in die höfische Gesellschaft eintritt, inszeniert WOLFRAM eine Verhandlung von Ordnung, Hierarchie, Werten und Geltungen. Der fremd an den Artushof kommende Parzival, als Narr gekleidet, alles andere als ein vorbildlicher Ritter, provoziert bei der höfischen Cunneware ein Lachen, als sie ihn sieht. Parzival ist eine lächerliche Figur. Das Lachen Cunnewares gilt nun aber gerade nicht dieser Narrenfigur, sondern es ist schon lange im Artuskreis angekündigtes Zeichen für den Ritter, *der den höhsten prîs / hete od solt erwerben* (151,14 f.; „der

⁶ Vgl. u. a. CHRISTOPH HUBER: Lachen im höfischen Roman. Zu einigen komplexen Episoden im literarischen Transfer. In: Kultureller Austausch und Literaturgeschichte im Mittelalter. Kolloquium im Deutschen Historischen Institut Paris, 16.–18. März 1995. Hrsg. von INGRID KASTEN/WERNER PARAVICINI/RENÉ PÉRENNÉ, Sigmaringen 1998 (Beihefte der Francia 43), S. 345–358. PHILIPPE MÉNARD: *Le rire et le sourire dans le Roman courtois en France au moyen âge (1150–1250)*, Genève 1969 (Publications romanes et françaises 105).

⁷ Gaweins Lachen bei der Erzählung von Clinschors Geschichte gehört eigentlich auch dazu, jedoch ist es anders instrumentalisiert, so dass es hier nicht berücksichtigt wird. Vgl. Wolfram von Eschenbach, *Parzival* (Anm. 1), V. 655,3–657,11.

den höchsten Preis hatte oder noch erwerben würde“). Es ist ein signifikantes Lachen, das aber kulturell nicht im Rahmen von Amusement oder Schadenfreude verortet ist, sondern im Kontext höfischer Wertzuschreibung und Konkurrenz-Ordnung bedeutendes Zeichen ist.

Anders als Saras Lachen, das Ausdruck des Unglaubens und distanzierende Geste der fremden Behauptung gegenüber ist, einer Behauptung, die nicht nur die natürliche Ordnung, sondern auch die Ordnung ihres eigenen Körpers aus den Fugen heben will, ist Cunnewares Lachen schon im Vorfeld in der höfischen Kommunikation codiert und entsprechend klares und eindeutiges Zeichen für das Exzeptionelle. Wobei dieses Exzeptionelle noch nicht das Transzendente ist, sondern einfach nur der beste Ritter. Dass nun aber in diesem ungerüsteten Narren der beste Ritter erkannt wird, macht diesen besten Ritter zum Exzeptionellen außerhalb des höfischen Rahmens und der höfischen (geltenden) Ordnung.

Entsprechend muss die Akzeptanz und drohende Installierung dieser fremden Wertordnung durch den Truchsess Keie geahndet werden. Die Missachtung der offen-sichtlichen höfischen Zeichenordnung durch die Anerkennung des Narren als Spitze der Ritterschaft, kann nicht geduldet werden. So bestraft Keie Cunneware für ihr Lachen mit heftigen Schlägen; mit Schlägen, die in einer etwas gezwungenen Metaphorik in den Kontext des Eides und der Wahrheitsbezeugung gestellt werden:

*ir rüke wart kein eit gestabt:
doch wart ein stap sô dran gehabt,
unz daz sîn siusen gar verswanc,
durch die wât und durch ir vel ez dranc. (151,27–30)*

Ihrem Rücken wurde kein Eid abgenommen, obwohl ein Stab so (oft) drangehalten wurde, bis sein Sausen ganz ausgeleiert war; es drang ihr durch Kleid und Haut.

Darüber nun aber wird das erkennende Lachen – gerade über die verquere Metaphorik – zum Akt einer Wahrheitsbezeugung, und Cunneware assoziiert sich mit der Blutzeugin.

Die Szene steht ganz im Kontext von Wahrheit, Erkenntnis und Zeugenschaft. Die drei Themen überschneiden sich im Lachen der Cunneware.

Antanor bestätigt dann durch seine sein langes Schweigen brechenden Worte die von Cunneware erkannte Macht Parzivals. Und indem er Keie darauf hinweist, dass er für seine Taten von Parzival noch bestraft werden wird, kristallisiert sich deutlich die Situation heraus, in der zwei verschiedene Machtordnungen, Wertsysteme und Logiken aufeinandertreffen. Dabei wird in Antanors Rede der Fremde, der Erkannte, eng geführt mit Gott: Nicht nur beginnt Antanor seine

Rede mit „Gott“, sondern er setzt Gott auch als Wissenden über die von ihm skizzierten Handlungszusammenhänge:

*got weiz, hêr scheneschlant,
daz Cunnewâre de Lâlant
durch den knappen ist zerbert,
iwer freude es wirt verzert
noch von sîner hende,
ern sî nie sô ellende. (153,1–6)*

Gott weiß, Herr Seneschall, dass Cunneware de la Lande wegen des Knappen verprügelt wurde. Eure Freude wird deshalb noch von seinen Händen vernichtet, so weit weg kann er gar nicht sein.

Parzival wird Cunneware noch rächen. Wobei die rächenden Hände letztlich auch auf den so nebenbei phraseologisch ins Spiel gebrachten Gott bezogen werden könnten, auf Gott, der nie so fern sein wird, um nicht hier eingreifen zu können: *ern sî nie sô ellende* (153,6).

Ohne diese Lesart forcieren zu wollen, geht es darum, die enge Verknüpfung des mit Parzival eindringenden anderen Ordnungsgefüges mit einer über Gott legitimierten Gerechtigkeit, oder besser: Wahrheit der Erkenntnis, zusammenzubringen. Das Lachen, das diesen Moment des Konfligierens von zwei verschiedenen Logiken und Ordnungssystemen indiziert, ist jedoch nicht das abwehrende, aus der Perspektive der fremden/neuen Ordnung ungläubige Lachen Saras, sondern es ist das erkennende, aufnehmende Lachen der Erwartenden, das aus der Perspektive der eigenen/alten Ordnung regellos ist.

Damit wird das ungläubige Lachen, das im Moment der Erkenntnis negiert wird (bei Sara), zum über die Erwartung positivierten erkennenden Lachen, dem im Moment der Erkenntnis aber nicht geglaubt wird. Ist Saras Lachen in der Vergangenheit verortet, ist Cunnewares Lachen zukunftsgerichtet.

2.2 Das vertuschende Lachen bei der Taufe des Feirefiz

Als am Ende der Parzivalgeschichte die ganze Gesellschaft auf der Gralsburg sich versammelt, stellt sich nicht nur heraus, dass Feirefiz als Heide den Gral nicht sieht, sondern er verliebt sich auch in die Gralsträgerin Repanse de Schoy. Um diese zu erlangen, müsse er aber zuerst die Taufe erhalten, wird ihm klargemacht. Darauf wendet sich Feirefiz an Parzival:

*‚hilf mir geselleschefe‘
 sprach Feirefiz Anschevîn,
 ‚bruoder, umb die muomen dîn.
 holt man den touf mit strîte,
 dar schaffe mich bezîte
 und lâz mich dienen umb ir lôn.
 ich hôrte ie gerne solhen dôn,
 dâ von tjoste sprîzen sprungen
 unt dâ swert ûf helmen klungen.‘ (814,22–30)*

‚Hilf mir zur Verbindung‘, sprach Feirefiz Anschevîn, ‚Bruder, mit deiner Verwandten. Erringt man die Taufe mit Kampf, so bring mich schnell dahin und lass mich um ihren Lohn dienen. Ich hörte schon immer gern den Klang vom Splittern im Kampf und wenn Schwerter auf Helmen klangen‘.

Feirefiz kennt als Mittel der Minnewerbung den Kampf und glaubt damit alles Begehrte zu erlangen. Das Kampfparadigma für die Taufe wird von Parzival und Anfortas mit einem Lachen quittiert: *der wirt des lachte sêre, / und Anfortas noch mêre* (815,1 f.; „Der Gastgeber lachte sehr darüber und Anfortas noch mehr“). Es ist ein Lachen über die Verwechslung der Ebenen: die weltliche Minnewerbung wird als Rahmen für die geistliche, religiöse Minnewerbung gesehen.

Aber auch hier indiziert das Lachen den Zusammenprall von zwei Ordnungen und den Übergang von einer in die andere: der innerweltliche Minnekult, der mit Kampf und Lohnerwerb im Bereich physischer Tüchtigkeit steht und im Rahmen des Heidentums Gültigkeit hat, trifft auf den christlichen Kult, der den Menschen in einen Transzendenzbezug stellt und damit auch die Minne dieser Transzendenz unterstellt.

In seiner an das Gelächter anschließenden Rede stellt Parzival dann die zwei Taufparadigmen einander gegenüber: die (heidnische) Vorstellung von Feirefiz einer Taufe mit dem Schwert und die rechte Taufe, die auch den Minneerfolg garantiert: *‚kanstu sus touf enpfâhen‘, / sprach der wirt, ‚ich wil si nâhen / durh rehten touf in dîn gebot.‘* (815, 3–5; „Wenn Du so Taufe erhalten kannst – ich werde sie dir durch die wahre Taufe zuführen.“ Dafür braucht es aber den Ordnungswechsel: Feirefiz muss seinen Göttern (und seiner bisherigen Minneherrin) absagen: *Jupitern dînen got / muostu durch si verliesen / unt Secundilln verkiesen* (815, 6–8; „Jupiter, deinen Gott, musst du um ihretwillen verlieren und Sekundille absagen“).

Das Lachen der Gralsherren ist Amüsement über den Unverstand des Andern, ist aber auch ein Lachen, in dem die Unverständlichkeit der Taufe vertuscht wird. Denn indem die Differenz der heidnischen Kampftaufe zur christlichen Taufe nur behauptet und noch nicht eingelöst wird, setzt sich das Lachen an die Stelle der

Erklärung. Die radikale Differenz zwischen erzwungenem (erkämpftem) Lohn und gnadenhaftem Lohn, die durch die heidnische Vorstellung negiert wird, wird nur durch das Lachen und den Verweis auf einen späteren Zeitpunkt (*morgen fruogib ich dir rât*, 815,9) aufrechterhalten. Das Inkommensurable wird gerade verschwiegen und nur durch die Negation der heidnischen Vorstellung einer Kriegshandlung als ein Anderes, Wahres bezeichnet.

So öffnet sich einerseits in diesem Lachen die grundlegende Trennung zwischen Heidentum und Christentum, verwischt andererseits dieses Lachen aber auch die Grenze, die erst durch den rituell vollzogenen Akt der Taufe sich konstituiert, indem sie erst da erkannt und überschritten werden kann. Erst nach der Taufe kann Feirefiz den Gral sehen. Erst die Taufe füllt die kommunikative und semantische Leerstelle des Lachens von Parzival und Anfortas.

3 Die kulturelle Grenzszone: Das irritierte Lachen

In dem Reisebericht des Franziskanermönchs Oderich von Pordenone, der in den Jahren 1314/18–1330 bis nach Indien und China reiste und danach (1330/31) seinen Bericht diktieren ließ, erzählt er, wie er nach Cansaye (Camsay/Hangtschou) kommt, einer Stadt, die in ihrer Anlage und Schönheit mit Venedig vergleichbar ist.⁸ Sie ist bewohnt von *ettlich gar tugtlich leút vnd cristn, haidn vnd abgöttr der mérer tail vnd gar vil chawfflewít*, (Z. 500 f.; „vielen sehr tugendhaften Menschen und Christen, zum größten Teil aber Heiden und Götzendienern und vielen Kaufleuten“), wie es in der deutschen Übersetzung von Konrad Steckel von 1359 heißt.

Oderich kam da im Haus eines reichen Herrn unter, der von den Franziskanern schon bekehrt worden war. Eines Tages nun nimmt dieser ihn mit auf eine Besichtigungstour, um *daß lant vnd den sit dez glaubn hie* (Z. 509 f.; „das Land und die Glaubensgewohnheiten hier“) zu sehen. In einem Boot setzen sie zu einer Insel mit einem großen *Minster* über, wo der Führer *einem geistlichn haidnischn mann* („einem heidnischen Geistlichen“) ruft und ihn bittet, dem Fremden, *der ist her chómen von dem occident, daß ist von den landn, da die sun vnder get* („der aus dem Okzident hergekommen ist, das heißt aus dem Land, wo die Sonne untergeht“), etwas zu zeigen, *da er von ze sagn hab in seinen landn* (Z. 515 f.; „wovon er

⁸ Oderich von Pordenone, *Reise nach China* (Anm. 1).

was erzählen kann in seinem Land“).⁹ Es geht also darum, dem Fremden Seltsamkeiten und Neuigkeiten vorzuführen.

Der Geistliche nimmt daraufhin zwei Körbe mit Brot und führt Oderich in einen großen Garten, in dessen Mitte sich ein kleiner Berg erhebt, dicht bewachsen mit Bäumen. Der Geistliche klingelt mit einem Glöcklein, worauf verschiedene Tiere vom Berg her gelaufen kommen, zahm und freundlich:

Die tîr warn affn, merchaczen, murment vnd ándrew tyr, dew in andern landn sind, die da habnt eztleichn tail der menschn gestalt an írn gliden vnd an írn werichn, vnd machtn sich her zu jm gar wol gezognlichn vnd gar ardenlichn, vil mer dann <drew> tawsnt. (Z. 522–525).

Die Tiere waren Affen, Meerkatzen, Murmeltiere und andere Tiere, die in andern Ländern sind, die aber alle etwas von der menschlichen Gestalt haben an ihren Gliedmaßen und in ihrem Gehabe. Und sie kamen zu ihm, ganz wohlgezogen und ordentlich, viel mehr als dreitausend.

Der Geistliche gibt den Tieren die Brot-Brosamen. Und dann heißt es:

Do si geessn hetn, do lewt er aber. Do lieffn si wider an ír stett. Dez lacht jch vnd vragt, waß ez bedewt vnd waß ez wér. Do antwürt er vnd sprach, ez wérn menschn sell vnd aller maist edler lewt. ‚Die speisn vnd nern wir hie durich got.‘ Do sprach jch: ‚Fúrbar, ez sind tyr vnd bestie, daß ist, daz nicht menschlichn sel noch vernunft noch die wírdichait hiet der vntótleichait.‘ (Z. 526–531).

Als sie gegessen hatten, da läutete er wieder. Da liefen sie wieder an ihre Orte zurück. Darüber lachte ich und fragte, was das zu bedeuten hätte und was es sei. Da antwortete er und sagte, es seien menschliche Seelen vor allem von adligen Leuten. ‚Die ernähren wir hier um Gottes willen‘. Da sagte ich: ‚Wahrlich, das sind doch Tiere und Bestien, das heißt etwas, was nicht menschliche Seele oder Vernunft oder die Ehre der Unsterblichkeit hat‘.

Der Geistliche lässt sich aber nicht belehren, auch wenn ihm Oderich den Irrtum gern ausgetrieben hätte: *er belaib in seiner herttichait alß ein adamaß* („er blieb in seiner Verstocktheit wie ein Diamant“, Z. 535), wie es in der deutschen Übersetzung heißt. Oderich aber lacht, auch in der lateinischen Version: *Dum autem sic viderem ista, multum cepi ridere dicens: ‚Tu michi dicas quid hoc indicare vellit‘* (S. 92, Abschn. 7). Und dieses Lachen von Oderich irritiert. Nicht nur findet sich sonst kein weiteres Lachen des reisenden Franziskaners in seinem Bericht,

⁹ Im lateinischen Text heißt es: *Ideo sibi ostendas aliquid quod ipse videre possit si hic est mirabile, ut si vereretur ad suas contratas etiam dicere possit: tale quid novum vidi in Camsay*. Oderich von Pordenone: *Reise nach China* (Anm. 1), S. 90, Abschnitt 5.

sondern es wird auch von Mandeville nicht nachgelacht, der diese Episode in seinem Reisebuch aufnimmt.

In Erwartung von *mirabilia* und *curiosa* (Seltsamkeiten, Fremdheiten), die sich zuhause erzählen lassen, kommt Oderich in den Genuss einer Tierfütterung. Dass er dafür aber in einen religiös codierten Raum geführt wurde und der Protagonist dieser Handlung nicht der weltliche Konvertit und Gastgeber ist, sondern die Fütterung von *einem geistlichn haidnischn mann* (Z. 512) ausgeführt wird (*unum illorum religiosorum*), lädt die Handlung mit einer religiösen Signifikanz auf, die Oderich nicht verstehen kann. Und da lacht er. Da, wo die Vorführung der zahmen Tiere in der idealen Gartenanlage im religiös definierten Bezirk eine Signifikanz ausstellt, die Oderich nicht verständlich und auch noch nicht gedeutet ist. Das Lachen geht der Frage nach der Bedeutung dieses Handelns und Geschehens voran: *Dez lacht jch vnd vragt, waß ez bedewt vnd waß ez wer* (Z. 526 f.).

Es ist kein Staunen, kein sich Wundern, sondern ein Lachen. Die folgende Erläuterung des Mönchs, dass es sich hier um Menschenseelen handle, die ihrer Tugendhaftigkeit gemäß nach dem Tod in verschiedenen Tieren wiedergeboren worden seien, weist Oderich dann dezidiert und argumentativ deutlich zurück: es sind Tiere und Bestien, denn sie sind weder durch Vernunft noch durch Unsterblichkeit ausgezeichnet. Sein Gegenüber antwortet: *verum non est* (S. 92, Abschn. 7); *jch het nicht war* („ich hätte nicht recht“, Z. 531). Die Konfrontation der Wahrheiten löst sich nicht auf. Oderich lässt sich so wenig überzeugen wie der andere, dessen Missionierung an seiner diamantharten Verstocktheit scheitert.

Es prallen zwei Glaubenswahrheiten aufeinander, auf denen die semantisierende Wahrnehmung der an sich harmlosen Szene gründet. Das Lachen von Oderich zeigt genau diesen Moment an, wo die auffallende, unterhaltende Szene durch den religiösen Kontext zu einer signifizierten Seltsamkeit und darüber signifikanten Fremdheit wird, deren Sinnsystem er aber nicht entziffern kann. Der Opakheit dieser mit unverstandenem Sinn aufgeladenen Szene gegenüber kann keine Haltung eingenommen werden. Weder argumentativ noch habituell gibt es hier eine eigene Position. Das Lachen ermöglicht die Distanzierung in der Verwunderung, noch vor der Abwertung.

Damit ist dieses Lachen anders aufgeladen als die Lacher, die als Gesten der Überlegenheit oder Abgrenzung schon in das eigene Sinnsystem eingebaut sind und dadurch das Fremde, das Andere, das Gegenüber mit spezifischer Signifikanz überschreiben. Dies wäre das Lachen nach der grenzsetzenden Argumentation – ein Lachen, das bei Oderich auffallend nicht vorkommt.

Dieses Lachen, das schon codiert ist, das rhetorisch eingesetzt wird zum Mittel der Semantisierung und Ordnungsstiftung, zum Mittel der Erzähl-, d. h. auch Deutungsmacht, findet sich im Kontext religionspolitischer Rhetorik.

4 Das (ein)ordnende Lachen

Riccoldus von Monte Croce (* um 1243) kommt in seiner in der Mitte des 14. Jahrhunderts in die Volkssprache übersetzten *Peregrinatio* ausführlich auf den Koran zu sprechen.¹⁰ Dabei geht es ihm darum, den Koran (*lex Sarracenorum*) in sechs Schritten zu dekonstruieren, als ausufernd, konfus, unverständlich, lügnerisch, irrational und gewalttätig.¹¹ Es ist das fünfte Kapitel, in dem die Absurdität und damit die Lächerlichkeit des Korans und der islamischen Glaubensvorstellungen vorgestellt werden. Da, wo es um die Jenseitsvorstellungen geht, wird nun ridikulisiert. Das gelingt noch einfacher, da (traditionellerweise) dem Islam die Kunst der allegorischen Lektüre abgesprochen wird: *Et hec omnia non exponunt per similitudinem sed accipiunt ad litteram* (S. 186; „Und dies alles legen sie nicht gleichnishaft aus, sondern verstehen es nach dem Buchstaben“).

Die lächerliche Absurdität der Versprechungen im Paradies, die Riccold genüsslich vorstellt, wird beendet mit dem Hinweis: *Talia dicunt Sarraceni et expectant de paradiso. Certe si de paradiso equorum, mulorum et asinorum diceretur esset ridiculum dicere* (S. 186; „Solches sagen die Sarracenen und erwarten sie vom Paradies. Sicher, selbst wenn vom Paradies der Pferde, Maulesel und Esel solches gesagt würde, wäre es lächerlich zu sagen“).

Das hier provozierte Lachen ist nicht mehr offen, ist nicht erstaunt, ist auch nicht fragend distanzierend, sondern ist das in das eigene Wertsystem einfügende Lachen der Abwertung und des Ausschlusses. Die Grenze ist schon gezogen und soll nicht noch verhandelt werden. Es ist kein Grenzphänomen mehr, sondern ein Mittel der Selbstvergewisserung und Abwehr. Dieses Lachen interessiert hier nun aber nicht mehr. Auch wenn es sehr viel häufiger zu finden ist, geradezu inflationär dann in den Schriften zu den Türken in der frühen Neuzeit.

¹⁰ Riccold de Monte Croce: *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient*. Text latin et traduction. Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre. Traduction. Par RENÉ KAPPLER, Paris 1997 (Textes et traductions des classiques français du Moyen Âge 4).

¹¹ *De lege Sarracenorum: quod est larga / quod est lex confusa / quod est lex occulta / quod est lex mendacissima / quod est lex irrationabilis / sexto et ultimo: quod est lex violenta*. (Riccold de Monte Croce, *Pérégrination* (Anm. 10), S. 187).

Literaturverzeichnis

A Texte und Quellen

- Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. Hrsg. von ROBERT WEBER/ROGER GRYSOY, Stuttgart 2007.
- Riccold de Monte Croce: *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient*. Text latin et traduction. Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre. Traduction. Par RENÉ KAPPLER, Paris 1997 (Textes et traductions des classiques français du Moyen Âge 4).
- Oderich von Pordenone: *Reise nach China*. Konrad Steckels deutsche Übertragung der Reise nach China des Oderico de Pordenone. Kritisch herausgegeben von GILBERT STRASMANN, Berlin 1968 (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 20).
- Rudolf von Ems: *Weltchronik*. Aus der Wenigeroder Handschrift hrsg. von GUSTAV EHRSIMANN, Berlin 1915 (Deutsche Texte des Mittelalters 20).
- Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von EBERHARD NELLMANN, übertragen von DIETER KÜHN, Frankfurt a. M. 1994 (Bibliothek des Mittelalters 8, 1–2).
- Zürcher Bibel*. Im Auftrag der Synode der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Züric nach dem Grundtext aufs Neue übersetzt. Hrsg. vom Kirchenrat der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Züric, Züric 2007.

B Studien

- HUBER, CHRISTOPH: Lachen im höfischen Roman. Zu einigen komplexen Episoden im literarischen Transfer. In: Kultureller Austausch und Literaturgeschichte im Mittelalter. Kolloquium im Deutschen Historischen Institut Paris, 16.–18. März 1995. Hrsg. von INGRID KASTEN/WERNER PARAVINCI/RENÉ PÉRENNEC, Sigmaringen 1998 (Beihefte der Francia 43), S. 345–358.
- MÉNARD, PHILIPPE: *Le rire et le sourire dans le Roman courtois en France au moyen âge (1150–1250)*, Genève 1969 (Publications romanes et françaises 105).
- RÖCKE, WERNER: Heiliger Spott. Lachende Überlegenheit und Glaubensgewissheit in der Literatur der Spätantike und des Mittelalters. In: *risus sacer – sacrum risibile*. Interaktionsfelder von Sakralität und Gelächter im kulturellen und historischen Wandel. Hrsg. von KATJA GVOZDEVA/WERNER RÖCKE, Berlin, New York 2009, S. 31–46.

